

Ist moralische Kompetenz lehrbar und lernbar? Sozialethische Bildung als Aufgabe der religiösen Erwachsenenbildung

Wertgen, Werner

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
W. Bertelsmann Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wertgen, W. (2008). Ist moralische Kompetenz lehrbar und lernbar? Sozialethische Bildung als Aufgabe der religiösen Erwachsenenbildung. *Erwachsenenbildung : Vierteljahresschrift für Theorie und Praxis*, 54(1), 12-17. <https://doi.org/10.3278/EBZ0801W012>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



Ist moralische Kompetenz lehrbar und lernbar?

Sozialethische Bildung als Aufgabe der religiösen Erwachsenenbildung

von: Wertgen, Werner

DOI: 10.3278/EBZ0801W012

Erscheinungsjahr: 2008

Seiten 12 - 17

Schlagworte: Christliche Soziallehre, Religionspädagogik

Werner Wertgen analysiert in diesem Beitrag die katholische Sozialethik im Zusammenhang mit der derzeitigen wissenschaftlich-philosophischen Diskussion und ihrer Bedeutung für eine religiös orientierte Bildungsarbeit.

Diese Publikation ist unter folgender Creative-Commons-Lizenz veröffentlicht:



Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Zitiervorschlag

Wertgen, W.: Ist moralische Kompetenz lehrbar und lernbar? Sozialethische Bildung als Aufgabe der religiösen Erwachsenenbildung. In: Erwachsenenbildung 01/2008. Religiöse Bildung, S. 12-17, Bielefeld 2008. DOI: 10.3278/EBZ0801W012

Werner Wertgen

Ist moralische Kompetenz lehrbar und lernbar?

Sozialethische Bildung als Aufgabe der religiösen Erwachsenenbildung

Werner Wertgen analysiert in diesem Beitrag die katholische Sozialethik im Zusammenhang mit der derzeitigen wissenschaftlich-philosophischen Diskussion und ihrer Bedeutung für eine religiös orientierte Bildungsarbeit.

Wenn man »Bildung« – in Fortführung der verschiedenen Bildungsverständnisse¹ – als (habituelle) Kompetenz zum (formalen wie materialen) Kompetenzerwerb versteht, dann kann man sozialethische Bildung als die Fähigkeit verstehen, die strukturellen und normativen Beliebigkeiten wie Unbeliebigkeiten der systemischen und sozialen Lebenswelt zu erfassen und angemessen darauf zu reagieren. Damit ist zweierlei erforderlich: (1) eine ausreichende Kenntnis der Realität (auf die es zu reagieren gilt) sowie (2) ein angemessenes Analyse- und Handlungsinstrumentarium. Der christliche Glaube gehört zur Wirklichkeitsinterpretation, die Theologische Ethik erarbeitet die Analyse- und Handlungsinstrumentarien.

Sozialethische Bildung ist demnach keine Technik, sondern eine Interpretations- und Verstehensanstrengung (wobei auch Handeln eine Art des Verstehens ist).² Es kann ihr nicht darum gehen, bloß Methoden oder isolierte Kriterien zu präsentieren und zu lehren, sondern darum, Interpretations-

und Handlungskompetenz – auf lebensweltlicher wie systemischer Ebene – zu erreichen. Dieser Kompetenzerwerb kann sich der »Mühe des Begriffs« nicht entziehen.³ Sozialethische Bildung ist kein Sammelsurium von Meinungen, Ideologien oder apodiktischen Lehren, der Bildungsprozess muss sich vielmehr auf die wissenschaftliche Disziplin »Sozialethik« stützen, diese vermitteln und mit Teilen ihres Instrumentariums bekannt machen.

Die Ausgangslage

Wohl jeder »wird die tiefe Enttäuschung kennen, mit der moralische Diskussionen oft enden. Jeder widerspricht jedem – einschließlich sich selbst. Ein Missverständnis folgt dem anderen. Schließlich setzt sich jener Diskussionsteilnehmer durch, der am meisten und am lautesten redet und sich am wenigsten seiner eigenen Unwissenheit und der Schwierigkeiten des Gegenstandes bewusst ist.«⁴ Wäre Moral nur eine Art Geschmacksurteil (wie die »Emotivisten« behaupten), dann könnte man nichts anderes als dies erwarten. Wenn Moral aber eine wahrheitsfähige (kognitivistische) und vernunftgeleitete (rationale) Reglementierung ist, dann bedarf sie der Argumentation. Die Theologische Ethik geht von diesem Moralverständnis aus. Von der Begründetheit dieses Kon-

zepts hängt die Möglichkeit ab, Moral in der Bildungsarbeit zu vermitteln. Von der konkreten Füllung dieses Konzepts hängt es ab, welchen Einfluss Moral und moralische Bildung auf das Handeln der Menschen nehmen können. Also müssen zunächst diesbezügliche Klärungen herbeigeführt werden. Dazu gehören auch terminologische Klärungen, wie John Henry Newman in seiner »University Sermon X« anmahnt: »Die Hälfte aller Kontroversen in der Welt dreht sich nur um Wörter. Könnten sie auf eine klare Fragestellung gebracht werden, so würden sie bald zu Ende geführt sein.«

Ethos, Moral, Ethik

Das Ensemble der in einer Gesellschaft unbedingt geltenden Regeln kann man als »Ethos« bezeichnen, die tatsächlichen Verhaltenweisen bzw. das tatsächlich befolgte Regelsystem als »Moral«. Diese Differenzierung, die wichtig sein kann, weil beide Bereiche auseinanderklaffen können (im Alltagssprachgebrauch spricht man dann von einer »Doppelmoral«), kann zuweilen – wie in diesem Beitrag – vernachlässigt werden; beides wird dann »Moral« genannt.

Die »Ethik« ist normative Reflexionsdisziplin von Ethos und Moral und unterscheidet sich dadurch z. B. von der Moralsoziologie, die eher deskriptiv vorgeht. Die Ethik erhebt (wenn Moral kognitivistisch und rational verstanden wird) den Anspruch, gültige Handlungsnormen aufstellen bzw. ein Verfahren für die Aufstellung gültiger Handlungsnormen bereitstellen zu können. Insofern ist sie normativ. Eine Reflexionsdisziplin ist sie, weil sie Ethos und Moral wissenschaftlich re-



Dr. Werner Wertgen ist Professor mit dem Lehrgebiet Theologische Ethik: Moraltheologie/Sozialethik an der Katholischen Fachhochschule NRW, Standort Paderborn.

flektiert und deren argumentationslogische Stringenz oder Fehlerhaftigkeit eruiert.

Metaethik, normative Ethik, Paränese

Der Stoiker Epiktet meinte⁵: »Der erste und wichtigste Punkt ist in der Philosophie der von der Anwendung der Lehrsätze, z. B. das Verbot des Lügens. Der zweite ist der von den Beweisen, z. B. warum man nicht lügen solle. Der dritte ist der von der Begründung und Zergliederung derselben, z. B. wieso dies ein Beweis sei, was denn ein Beweis sei, was eine Folge, was ein Widerspruch, was wahr und was falsch sei. Also ist der dritte Punkt wichtig wegen des zweiten, der zweite wegen des ersten. Der wichtigste aber und der, bei dem man verharren soll, ist der erste.« Was Epiktet vor etwa 1900 Jahren beschrieb, kann man als Reflexionsstufen der Ethik begreifen.

Metaethik fragt nach der Möglichkeit von Moral, nach dem logischen Status moralischer Normen (z. B. danach, ob Moral eine kognitivistische und rationale Anstrengung ist), untersucht die Sprache der Moral und behandelt alle Fragen, die geklärt sein müssen, wenn man seriös moralisch normieren will. *Normative Ethik* bezeichnet den Diskurs über die moralische Normierung. Sie antwortet auf die Frage: »Was soll ich tun?«

Paränese nennt man die moralische Mahnrede. Sie argumentiert nicht, sondern »predigt« und drängt zur Befolgung einer Norm. Zuweilen wird Paränese mit ethischer Normierung verwechselt, was zu erheblichen Fehlschlüssen führen kann. Deshalb ist es wichtig, Paränese als solche zu identifizieren. Denn wenn man mit einer Paränese argumentieren will, dann behauptet man letztlich nur, ohne die Gründe anzuführen, oder man ergeht sich in Fehl- und Zirkelschlüssen.⁶ Weil die Bibel viel Paränese und wenig normative Ethik enthält, darum kann man mit (paränetischen) biblischen Zitaten vermeintlich alles belegen oder kritisieren – wenn man den paränetischen Charakter einer Aussage

nicht durchschaut.⁷ Also kann Theologische Ethik nicht darin bestehen, biblische Werturteile zu einem Regelkatalog zusammenzustellen. Paränese bewertet etwas, liefert die Begründung für die Wertung aber nicht, sondern setzt sie als gegeben voraus – was aber auch fälschlich geschehen kann. Die Verurteilung des Widerstands von Offizieren gegen Hitler mit dem Argument, dies sei ein Treuebruch und deshalb verwerflich, ist ein Beispiel für eine zirkelschlüssige Scheinargumentation mit Hilfe einer Paränese. Ebenso sozialethische Normen, die sich umstandslos auf die »Natur« einer Sache stützen – wie etwa der libertinäere Entwurf der Politökonomie von James M. Buchanan.⁸

Individualethik, Sozialethik

Zu Zeiten, als die gesellschaftliche Ordnung mehr oder weniger unhinterfragt als gottgewollt galt, musste sich das Individuum fraglos (tugendsam) an die Gesellschaftsstrukturen anpassen, um moralisch gut zu sein. In dem Ausmaß, wie die anthropogene Struktur der menschlichen Gesellschaft offenbar wurde, kam eine gegenläufige Rechtfertigungsrichtung hinzu. Seitdem müssen die Strukturen ihre moralische Berechtigung dadurch ausweisen, dass sie den Menschen gerecht werden.

Sozialethik ist also Strukturenethik.⁹ Damit wird die – ältere – individual-ethische Fragestellung nicht obsolet, bekommt aber ein sozialethisches Pendant.¹⁰

Strukturenethik kann in einer modernen, pluralistischen und funktional differenzierten Gesellschaft kein einheitliches Konzept vom guten Leben mehr voraussetzen. Das führt zur Sozialethik als deontischer Verfahrensethik.

»Logischer Status« moralischer Normen

Moral lässt sich nur dann lehren, wenn sie eine vernunftgemäße Anstrengung ist (d.h. argumentationszugänglich, rational); sie kann nur dann Verbindlichkeit beanspruchen, wenn sie unbelie-

big ist (wahrheitsfähig, kognitivistisch). »Die [...] moralischen Normen [...] greifen ganz entscheidend in das Leben jedes Einzelnen ein und können es sogar völlig zerstören. [...] Kann man ruhigen Gewissens einen Mörder lebenslänglich hinter Gittern oder auf den elektrischen Stuhl schicken, wenn durchaus die Möglichkeit besteht, dass ihm Unrecht geschieht? Und zwar nicht, weil die Schuldfrage nicht geklärt wäre, sondern weil die Rechtslage in ihrer Allgemeingeltung zweifelhaft ist. [...] Mit welchem Recht klagen die westlichen Demokratien die Einhaltung der Menschenrechte ein, wenn es nur plausibel erscheint [und nicht völlig gewiss ist], dass es solche Rechte gibt [...]?«¹¹ Deshalb insistiert Malte Hossenfelder, dass Moral eine kognitivistische und rationale Reglementierung ist, also eine wahrheitsfähige, die ausschließlich argumentativ zustande kommen darf. Diese Position teilt er mit der Theologischen Ethik – auch wenn es in der konkreten Ausfaltung Unterschiede gibt. Es ist nicht selbstverständlich, Moral in dieser Weise zu verstehen. Wenn »unerleuchtete und moralisierende Fanatiker«¹² oder unaufgeklärte Relativisten behaupten, Moral sei eine rein kulturvariante Reglementierung, jeder müsse sich an das halten, was in seiner Kultur gelte, obgleich dies beliebig sei, oder jeder müsse für sich selbst entscheiden, was moralisch sei, aber allgemeingültige moralische Aussagen gebe es nicht, dann werden Positionen vertreten, die in der Ethik unter der Überschrift »Relativismus« firmieren, aber bei näherem Hinsehen den Anschein ihrer Plausibilität verlieren.¹³

Ansätze der Moralbegründung

Die Geschichte kennt zwei Konzepte der Moralbegründung: das eudämonistische und das deontische Konzept.

Seit Aristoteles geht man davon aus, dass alle Menschen unhintergebar nach einem gelingenden Leben streben. Moralisches Handeln ist dann ein solches, das den Weg dorthin (zur Glückseligkeit, gr. eudaimonia) weist.

Das Handeln wird also von einer regulativen Idee her normiert. Dazu braucht man ein absolutes Strebenziel, ein »absolutes Gut«, ein »in sich Gutes«, etwas, was das Streben der Menschen unfehlbar leitet – vorausgesetzt, die Menschen haben ein Einsehen in die Güte dieses Ziels. Doch in der (Post-) Moderne gibt es keine allgemein geteilte Vorstellung von einem absoluten Strebenziel, einem guten und geglückten Leben mehr. Unter diesen Bedingungen verliert eine eudämonistische Ethik ihre Plausibilität für diejenigen, die die dazugehörige Glücksvorstellung nicht teilen.¹⁴

Deshalb entstand der deontische Ansatz (gr. *to deon*: das Gesollte, die Pflicht), der keine Inhalte vorgibt, sondern nur ein Verfahren, mit dem man zu konkreten moralischen Normen kommen kann.¹⁵ Aber wie soll das ohne Inhalte funktionieren? Man braucht also einen Minimalinhalt: Wenn es keine allgemein geteilte Vorstellung vom Glück gibt, aber dennoch jeder nach Glück strebt, dann muss garantiert werden, dass jeder nach seinen eigenen Glücksvorstellungen leben darf. Dazu muss die (Handlungs-) Freiheit jedes Menschen gesichert werden. Jeder soll gleichermaßen möglichst viel Freiheit bekommen, mit der er machen darf, was er will. Nur darf man nicht unbillig in die Freiheit anderer hineinregieren. Der Minimalinhalt heißt: Freiheitssicherung, und Moral hat die Aufgabe, die Bedingungen der legitimen Freiheitsausübung zu beschreiben. Das bedeutet dreierlei: (1) Moral muss die »Außengrenzen« der Freiheit beschreiben. Die »Freiheitsblase« anderer darf man nicht ohne wichtige Gründe beschädigen, und innerhalb der eigenen »Freiheitsblase« darf man unbillige Einflussnahmen abwehren (negative Freiheit, Freiheit *von*). Freiheitseinschränkung darf es nur um der Freiheit willen geben. (2) Moral muss auch die (freiheitseinschränkenden) Verpflichtungen definieren, denen ein Individuum unterliegt, damit die gesellschaftliche Ordnung, die die Freiheitssicherung garantiert, erhalten bleibt (etwa die Verpflichtung, Steuern zu zahlen oder staatliche Ehrenämter zu übernehmen). Dieses Konzept wird

(tendenziell) in der liberalen, rechtsstaatlichen Demokratie verwirklicht. (3) Schließlich muss Moral die Bedingungen und das Ausmaß von Ansprüchen auf gesellschaftliche Hilfen und Unterstützungen beschreiben, derer es ggf. bedarf, damit das Individuum die Freiheit überhaupt wahrnehmen kann (positive Freiheit, Freiheit *zu*).¹⁶ Dies mündet in das Konzept der Sozialstaatlichkeit (das von manchen Theoretikern abgelehnt wird).

Freiheit ist im deontischen Ansatz gewissermaßen der geschützte Behälter der individuellen Suche nach Glück. Die beiden Konzepte greifen ineinander. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene herrscht eine deontische Moral, die die Freiheitsblasen sichert, innerhalb derer jeder für sich oder mit anderen zusammen einer spezifischen eudämonistischen Moral folgen darf. Woher kommt die Motivation zu moralischem Verhalten?

Eine eudämonistische Moral muss deutlich machen, dass es geradezu eine Selbstschädigung ist, wenn man gegen ihre Normen verstößt, weil deren Einhaltung den Fahrplan zur Glückseligkeit darstellt.¹⁷

Eine deontische Moral muss zeigen können, dass ihre moralischen Reglements im Prinzip ebenfalls jedem einzelnen Menschen dienen, auch wenn das nicht immer so aussieht.¹⁸

Moral und gelingendes Leben

Was bedeutet das hinsichtlich der christlichen Moral? Sie ist – im Sinne der vorgängigen Definition – eine eudämonistische Moral.¹⁹ Sie stellt uns ein absolutes Gut vor, auf das hinzustreben sich unbedingt lohnt: Gott.

Der christliche Glaube sei primär eine positive Option, sagte Papst Benedikt XVI. in einem Fernsehinterview vor seinem Deutschlandbesuch im September 2006. Damit meinte er, christliche Moral eröffne in erster Linie Lebenschancen und beschränke sie nicht.

Christlicher Moral ist daran gelegen, dass das Leben eines jeden Menschen sowie das soziale Miteinander gelingt. Doch dies hängt davon ab, dass wir

Menschen uns wirklichkeitsgemäß verhalten, also das rechte Strebenziel verfolgen. Zu dieser Wirklichkeit gehört auch die Existenz Gottes, ja diese ist sogar ihr zentraler Aspekt, weil von Gott alles abhängt. Er ist das rechte Strebenziel. Die Welt ist Gottes Schöpfungswerk. Gott will die Schöpfung zur Vollendung führen.²⁰

Die christliche Moral erhebt den Anspruch, auf diese Wirklichkeit angemessen zu reagieren und dadurch den Weg zur Vollendung zu weisen. Moralisch zu sein, bedeutet dann, sich wessensgemäß, d.h. schöpfungsgemäß zu verhalten, um so zur Vollendung, zur *eudaimonia*, zur *visio beatifica* zu gelangen.²¹ Alle moralischen Normen, die nicht der Erreichung dieses Ziels dienen, können keine Legitimität für sich beanspruchen. Verzicht und Opfer, die diesem Strebenziel nicht förderlich sind, sind sinnlos.

Damit ist christliche Moral kognitivistisch, wahrheitsfähig. Denn es geht ihr um eine Lebensführung in Übereinstimmung mit einem objektiven Maßstab: der Schöpfungswirklichkeit.

Wer nun Gott als den unbedingt Liebenswerten versteht, der wird auch diejenigen als unbedingt liebenswert identifizieren, die von Gott unbedingt geliebt werden: die Mitmenschen, die immerhin ebenso *imago dei* sind wie man selbst. Konfliktsituationen, die bei profanen eudämonistischen Moral in Aporien führen, können in der christlichen Moral in der Transzendenzhoffnung aufgehoben werden. Das ist keine billige Vertröstung, sondern das Ernstnehmen der christlichen Wirklichkeitsauffassung.²²

Die Basis einer eudämonistischen Ethik ist die Identifizierung eines unbedingt Guten. Im christlichen Ethos ist das Gott. Doch dieses Strebenziel kann man niemandem »andemonstrieren«, es muss im Glauben erkannt werden. Darum lässt sich diese eudämonistische Vorgabe auch nicht gesamtgesellschaftlich verpflichtend machen.

Wie kann man wissen, welche konkreten Handlungen und Strukturen der Erreichung dieses eudämonistischen Ziels, der Beziehung zu Gott und dem Wohl der Menschen, dienlich sind?

Über lange Zeit ging man von der Überlegung aus, der Schöpferplan Gottes sei anhand der tragenden Strukturelemente der Schöpfung erkennbar (der sog. natürlichen Neigungen, *inclinationes naturales*). Man müsse sich nur dieser Strukturelemente gemäß verhalten. Über diese naturrechtliche Begründungsfigur wurden in der Sozialethik wichtige Normierungen hergeleitet – von der Eigentumslehre bis hin zu den Menschenrechten.

Nun ist die Schöpfung multifunktional. Das heißt, viele Vollzüge können diversen Zwecken zugleich dienen. Das lässt die Frage entstehen, welche der Funktionen schöpfungsgemäß sind.²³ Diese Frage ist oft kaum beantwortbar. Sicher dagegen ist die Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Beobachtung hat dazu geführt, die naturrechtliche Begründung immer weniger zu betreiben zugunsten von Normierungstheorien, die das Wohl der selbstwertigen Akteure zum Maßstab nehmen.²⁴ Aus theologischer Perspektive ist der Kreis der selbstwertigen Akteure koextensiv mit dem Kreis der Menschen.²⁵ Normierungstheoretisch kommt es darauf an, die selbstbestimmte Lebensführung des selbstwertigen Menschen zuzulassen und zu unterstützen.

Meines Erachtens geht dies am besten mit einer Diskursethik, die davon ausgeht, dass unter idealen Bedingungen (!) die Normen moralische Geltung besitzen, denen alle aktuell oder potenziell Betroffenen zwangfrei zustimmen können. Fallweise wird man auf teleologische Begründungsmechanismen²⁶ ausweichen. Dieser diskursethische Ansatz nach Karl-Otto Apel²⁷ ist m.E. auch aus theologischer Perspektive tragfähig.²⁸

Als Substitutionselemente, die die Begrenztheit faktischer Diskurse ausgleichen können, leisten die (diskursethisch rekonstruierbaren) Prinzipien der katholischen Soziallehre bei sozialethischen Entscheidungsfindungen einen unverzichtbaren und äußerst nützlichen Dienst: Die Ergebnisse faktischer Diskurse, die eben nur mit einer mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit moralisch richtig sind, müssen den Prinzipien der katholischen Soziallehre (Personprinzip, Soli-

daritätsprinzip, Subsidiaritätsprinzip, Gemeinwohlprinzip, Retinitäts- bzw. Nachhaltigkeitsprinzip)²⁹ standhalten, um zumindest präsumtiv moralisch richtig zu sein.

Diese Überlegungen kommen m.E. der Idee des Vernunftrechts sehr nahe, in die Thomas von Aquin seine naturrechtliche Moralbegründung münden ließ.

Dadurch bleibt die theologische Ethik theonom fundiert, zugleich aber anschlussfähig an die anthropologische Wende in Philosophie und Theologie sowie an die nicht-theologische ethische Reflexion.

Sozialethische Bildung

Was kann unter den beschriebenen Bedingungen sozialethische Bildung sein und wie kann sie sich auswirken? Moral ist kognitivistisch und rational, zugleich ist ihre Realisierung auf das Handeln der Menschen angewiesen. Diese Kennzeichen erfordern, dass moralische Bildung (1) ein kognitiver Vorgang der Einsicht sowie (2) ein voluntativer Vorgang der Entscheidung ist.

Der kognitive Vorgang bezieht sich auf zwei Aspekte: (1) auf die rechte Realitätswahrnehmung und (2) auf die Theoriekompetenz. Insofern es sich

hierbei um eine rationale Erkenntnisgewinnung handelt, gehört dieser Aspekt tatsächlich in den Bereich sozial-ethischer Bildung im Sinne obiger terminologischer Festlegung.

Der voluntative Aspekt, sich moralisch zu verhalten, ist auch ein rationaler Vorgang, wenn man davon ausgeht, dass die Einsicht in den Nutzen moralischen Verhaltens ein rationaler Vorgang ist. Darüber hinaus muss moralisches Verhalten aber auch zum Habitus werden (im Sinne der »Freiheit der Vorzugswahl«), wenn die Vielfalt der Wechselfälle des Lebens das Individuum nicht überfordern soll. Diesen Aspekt haben die Kommunitaristen (wie Taylor, Sandel, Walzer, Etzioni)³⁰ deutlich erkannt (wenn auch die Skepsis gegenüber dem Konzept der liberalen Demokratie bei Taylor, Sandel und MacIntyre recht einseitig ist). Es geht also auch um eine sozial-moralische Bildung.

Diese Aspekte gelten gleichermaßen für ein gesellschaftsweites deontisches wie für ein spezifisches eudämonistisches Ethos. Wenn man dem christlichen Konzept folgt, dann zieht das weitreichende Konsequenzen nach sich.

Unter der Annahme der Existenz Gottes und dem Verständnis der Welt als abhängiger Schöpfung ist ein Konzept des menschlichen Wohls ohne



Kunstkreuze | Tanzkreuz

Foto: KSI

Berücksichtigung dieser Aspekte eine Einführung, die dem Menschen etwas Wesentliches vorenthält.³¹ Im Johannesevangelium wird Jesus zitiert: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10). Das ganzheitliche Heil bezieht sich auf alle Phasen des menschlichen Lebens – einschließlich seiner Transzendenzperspektiven. Das soziale Handeln muss deshalb stets diesen Wirklichkeitshorizont in Anschlag bringen. Pointiert ausgedrückt, könnte man sagen: Es gibt eine christliche Ökonomie wie es eine christliche Soziale Arbeit gibt, es gibt eine christliche Politik wie alle anderen Bereiche der sozialen und systemischen Welt im Licht der christlichen Wirklichkeitseinschätzung betrachtet werden können resp. müssen.

Das muss nicht unbedingt zu vordergründigen Konsequenzen führen, kann aber auch nicht konsequenzlos bleiben. Es wird also nicht einem neuen Integralismus das Wort geredet³² (denn es bleibt dabei, dass gesamtgesellschaftlich der deontische Ansatz gelten muss)³³, aber die christlichen Akteure dürfen und müssen bei ihren Diskursbeiträgen ihre Position auch nicht amputieren. Es gehört wesentlich zum (idealen) Diskurs in einer pluralistischen Gesellschaft, dass alle Aspekte argumentativ zur Sprache gebracht werden können. Eine Selbstbeschränkung christlicher Beiträge, die die theologische Wirklichkeitseinschätzung nicht einbezöge, sondern so argumentierte, als gäbe es diese Perspektive nicht, wäre defizitär.³⁴

Die diakonia gehört ebenso zu den Grundvollzügen der Kirche wie die martyria und die leiturgia.³⁵ Darum ist »das Reich Gottes nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen«, wie es im Dokument »Unsere Hoffnung« der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD heißt. Christliche Sozialethik hat, nach eigenem Selbstverständnis, die bedeutsame Funktion, soziale Strukturen und soziale Systeme vom Menschen her und auf den Menschen hin zu konzipieren und von daher die Interessengeleitetheit mancher Konzepte aufzudecken, die einen objektiven Anschein zu erwecken trach-



Kunstkreuze | Gemeindekreuz

Foto: KSI

ten.³⁶ Kein Aspekt anthropogener Lebensbedingungen ist dieser kritischen Prüfung entzogen.³⁷ Moral ist Hilfe zur Menschwerdung. Das ergibt sich aus dem dargestellten Konzept.³⁸

Welchen Einfluss kann Sozialethik in einer pluralistischen, funktional differenzierten und – aufgrund des liberalen Grundansatzes – individualisierten Gesellschaft überhaupt haben? Wenn sozialetische Bildung (1) in der Fähigkeit zur Realitätsanalyse und (2) in der Theoriekompetenz besteht, wenn weiterhin der sozialetische Ansatz für eine moderne Gesellschaft ein deontischer ist, eine Verfahrensethik, die die Strukturen normiert und nicht das tugendhafte Verhalten regelt, um ein gedeihliches Miteinander zu erreichen, die – mit anderen Worten – »Spielregeln« festlegt, aber nicht über die »Spielzüge« entscheidet (und dies am besten diskursiv erledigt)³⁹, dann trifft die Sozialethik die »Emergenzebene«, auf der die Gestaltung einer modernen Gesellschaft vorgenommen wird, und sozialetische Bildung stärkt die individuelle Kompetenz, diese Zusammenhänge zu durchschauen und – im Ausmaß des jeweils Möglichen – kommunikativen Einfluss auf die systemischen Mechanismen zu nehmen.

In einer modernen Gesellschaft stehen die sozialen Systeme dem Individuum als eigenständige und vom Einzelindividuum unabhängige (und kaum beeinflussbare) Größen gegenüber. An-

dererseits sind die Individuen – auch im Theoriekonzept der »Systemtheorie autopoietischer Systeme« nach Luhmann – die gestaltenden Faktoren, denn systemische Kommunikationen kommunizieren sich nicht selbst, sondern brauchen »Kommunikatoren«, Menschen, die die Kommunikation betreiben. Sozialetische Bildung hat den unverzichtbaren Wert, Menschen zu kompetenten Kommunikatoren zu machen. Als solche sind sie dann kompetente Diskursteilnehmer, die aus christlicher Motivation und Realitätsinterpretation die Gesellschaft mitgestalten.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. Lenzen 1999, S. 177–185.
- 2 Vgl. Lenk 1993, S. 351–358; Lenk 1998, S. 78–100.
- 3 Becker 1992, S. 17, meint denn auch, Bildung ohne Philosophie sei unmöglich.
- 4 Ginters 1982, S. 16.
- 5 In seinem »Handbüchlein der Ethik«, Kap. 52.
- 6 Sämtliche Gebote des Dekalogs sind Paränesen, auch das fünfte Gebot. Wer dieses mit: »Du sollst nicht töten« übersetzt, wird sich fragen (lassen müssen), wieso die Heilige Schrift legitime, zuweilen göttlich verordnete Tötungen kennt. Die Exegeten belehren uns, dass »Io rascach« im Deutschen so viel bedeutet wie: »Du sollst nicht unerlaubt töten«. Diese Formulierung kann keine Antwort auf die normativ-ethische Frage geben, ob in einem bestimmten Fall Tötung erlaubt sei, denn sie ist eine Paränese und keine normative Aussage. Paränesen sind häufig mit moralischen Wertwörtern verbunden, enthalten also bereits eine versteckte Wertung,

- die durch eine normativ-ethische Klärung erst herbeigeführt werden soll. Zur Paränese vgl. Schüller 1980, S. 15–40; Schüller 1982, S. 4–18.
- 7 Eine seriöse Hermeneutik (Exegese) sollte davor schützen.
 - 8 Vgl. Behnke 2002.
 - 9 Vgl. Hausmanning 1997; vgl. ebenso die Beiträge zum Kapitel »Sozialethik als Strukturenethik«. In: Korff u.a. (Hg.) 1999, Band 1, S. 207–309.
 - 10 Vgl. dazu Marx, Wulsdorf 2002, S. 25–33.
 - 11 Hossenfelder 2000, S. 8f.
 - 12 Ginters 1982, S. 15.
 - 13 Der »normative Relativismus« schließt aus kulturellen Differenzen in einzelnen Normierungsfragen – fälschlich – auf die grundsätzliche Nonkognitivität von Moral. Der »Emotivismus« hält moralische Normen für reine Geschmacksurteile, die lediglich geschickt verpackt werden. Der »Dezisionismus« glaubt, moralische Verpflichtungen seien letztlich nur Selbstverpflichtungen. Überblicke über die Relativismusproblematik bieten: Ginters 1982, S. 235–271; Ginters 1978; Ricken 2003, S. 39–90.
 - 14 Vgl. Wertgen 2006, S. 82–84.
 - 15 Vgl. Kruip 1997; Vossenkuhl 2006, S. 386–416.
 - 16 Amartya Sen (Sen 2002, S. 31f.) versteht Freiheit als »Verwirklichungschance«.
 - 17 Thomas von Aquin meint denn auch (in seiner *Summa contra gentiles*), man könne Gott nur dadurch beleidigen, dass man gegen sein eigenes Wohl handelt.
 - 18 Das Konzept von Hossenfelder (Hossenfelder 2000) ist in diesem Zusammenhang interessant. Es geht davon aus, dass jeder Mensch, als notwendig handelndes und somit zwecksetzendes Wesen, daran interessiert ist, Kollisionen von Zwecksetzungen zu vermeiden, um ein möglichst großes Ausmaß an Zwecksetzungen zu verwirklichen. Damit strebe jeder – explizit oder implizit, auf jeden Fall aber faktisch – nach rechtlichen Regelungen für die soziale Interaktion. Mit gewissen Ergänzungen oder Veränderungen halte ich dieses Konzept auch aus der Perspektive einer Theologischen Ethik für hilfreich.
 - 19 Da diese Bezeichnung in der Theologie aus verschiedenen Gründen keinen guten Klang hat, wird stattdessen oft von einer »Tugendethik« gesprochen. Das ist aber missverständlich. Deshalb bevorzuge ich die terminologische Wendung »eudämonistische Moral« resp. »eudämonistische Ethik«.
 - 20 Wenn der ontisch vollkommene Gott tätig wird, dann handelt er vollkommen. Weil Gott nicht auf kontingente Ziele strebt, ist sein Schöpfungs-handeln sozusagen ein Überschuss seiner Liebe. Die Schöpfung ist also ein Ergebnis der Liebe Gottes. Nun handelt Gott nicht zufällig oder beliebig. Das würde mit seiner seinsmäßigen Vollkommenheit nicht in Einklang stehen. Der Schöpfung liegt vielmehr ein Plan Gottes zugrunde (wenn man dies in anthropomorpher Weise so ausdrücken kann). Alles Seiende – also alles, was ist – ist in seinem Sein von Gott »erdacht« und somit planvoll. Darin besteht das Wesen alles Seienden, dass es die Realisierung des göttlichen Plans ist. Wenn der Plan Gottes nun darauf zielt, alles zur Vollendung zu führen, dann gelingt das dadurch, dass das Seiende sich wesensgemäß verhält.
 - 21 Wenn man dagegen mit dem Existentialismus (oder anderen Theorien) davon ausgeht, dass es keinen Gott gibt, dann gibt es auch keinen Schöpfungsplan, dann existiert alles, was existiert, zufällig. (Dann sind wir Menschen in diese

- Welt »geworfen« und müssen das Beste aus uns machen.) Dann gibt es kein Wesen der Dinge. Selbstverwirklichung kann man dann nur im Rahmen der immanenten Möglichkeiten anstreben. Ein normativer Lebensstil lässt sich dann nicht finden.
- 22 Vgl. Mette 2000, S. 121f.
 - 23 Sehr aufschlussreich dazu: Schüller 1980, S. 216–235.
 - 24 Vgl. Kruip 1998.
 - 25 Das ist in der Philosophie durchaus umstritten. Man denke nur an Peter Singers Präferenzutilitarismus.
 - 26 Vgl. Schüller 1980, S. 59–169.
 - 27 Prominenter ist die Diskursethik nach Jürgen Habermas. M.E. hat die Theologie eine größere Affinität zu Apels Theorie. Vgl. Ricken 2003, S. 160–170; Anzenbacher 2001, S. 244–254; Suda 2005, S. 243–258; Höffe 2007, S. 278–284; Horster 1999, S. 189–213; Reese-Schäfer 1997, S. 59–172; Wertgen 2001, S. 261–285.
 - 28 Vgl. dazu Höhn 1999; Wertgen 2001, S. 285–294.
 - 29 Vgl. z. B. Marx, Wulsdorf 2002, S. 148–195; Anzenbacher 1998, S. 178–224; Korff u.a. 1999, Bd. 1, S. 225–257.
 - 30 Vgl. Horster 1999, S. 142–181; Reese-Schäfer 1997, S. 236–308.
 - 31 Da aus christlicher Perspektive auch das jenseitige Heil zum Gesamtwohl des Menschen gehört, ist die Frage nach dem Wohl des Menschen nicht auf innerweltliche Aspekte beschränkt. Die Frage nach der Gottesbeziehung gehört dann auch zur Frage nach dem Wohl des Menschen.
 - 32 Es soll hier auch nicht der Eindruck erweckt werden, aus biblischen oder dogmatischen Aussagen könnten unmittelbar sozialethische Normen gewonnen werden. Hinsichtlich der Heiligen Schrift wurde deshalb ja ausdrücklich auf deren weitgehend paränetischen Charakter in Sachen der Moral hingewiesen.
 - 33 Papst Benedikt XVI. hat immer wieder deutlich gemacht, dass in einer pluralistischen Gesellschaft die Ausgestaltung der sozialen Ordnung einvernehmlich (man könnte sagen: diskursiv) stattfinden muss, weil man niemandem Lebensperspektiven überstülpen darf, die diese Person nicht nachvollzieht.
 - 34 Vgl. Marx, Wulsdorf 2002, S. 34–53.
 - 35 Dies wurde in der Enzyklika »Deus caritas est« erfreulich deutlich herausgestellt.
 - 36 Ich denke z. B. an neoliberale Marktkonzepte, die nicht nur den Eindruck erwecken, freie Marktverhältnisse seien ein geradezu objektives Gut, sondern auch, sie seien gegenüber gesteuerten Wirtschaftsverhältnissen etwas Natürliches. Beides trifft nicht zu. Unstrukturiert tendiert der Markt auf Selbstauflösung und Kartelle. Und die These vom Guten des uneingeschränkten Marktes muss die Rückfrage erlauben: gut für wen?
 - 37 Vgl. z. B. Marx, Wulsdorf 2002; Heimbach-Steins u.a. 2004/2005; Kruip 1998, S. 353.
 - 38 Nach anfänglicher Ablehnung ist die Kirche heute eine überzeugte Verfechterin der Menschenrechte. So betont sie das Recht der Muslime, auch in Deutschland Moscheen zu errichten. Mit der gleichen menschenrechtlichen Begründung fordert sie aber auch vollständige Religionsfreiheit für Christen z. B. in der Türkei und in islamischen Ländern. Sozialethisches Engagement bedeutet unparteiliches Eintreten für den Menschen.
 - 39 Vgl. Kruip 1998, S. 354.

LITERATUR

- Anzenbacher, A. (2001): Einführung in die Ethik, Düsseldorf.
- Becker, H. (1992): Widersprüche aushalten. Aufgaben der Bildung in unserer Zeit, hrsg. von Frithjof Hager, München.
- Behnke, J. (2002): Die politische Theorie der Politökonomie: James M. Buchanan. In: Brodacz, A.; Schaal, G. S. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung, Opladen, S. 119–155.
- Ginters, Rudolf (Hg.) (1978): Relativismus in der Ethik. Düsseldorf.
- Ginters, R. (1982): Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik. Düsseldorf.
- Hausmanning, T. (1997): Sozialethik als Strukturenethik. In: Höhn, H.-J. (Hg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn, S. 59–88.
- Heimbach-Steins, M. u.a. (Hg.) (2004/2005): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, 2 Bände. Regensburg.
- Höffe, O. (2007): Lebenskunst und Moral. München.
- Höhn, H.-J. (1999): Zwischen Naturrecht und Diskursethik. In: Rauscher, A. (Hg.) (1999): Christliche Soziallehre heute. Köln, S. 49–92.
- Horster, D. (1999): Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung, Hamburg.
- Hossenfelder, M. (2000): Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück. Grundlegung einer Ethik des Wollens. München.
- Korff, W. u.a. (Hg.) (1999): Handbuch der Wirtschaftsethik, 4 Bände. Gütersloh.
- Kruip, G. (1997): Sozialethik als Verfahrensethik. In: Höhn, H.-J. (Hg.) (1997): Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn, S. 41–58.
- Kruip, G. (1998): Kein geschlossenes System. Wo steht die christliche Gesellschaftsethik heute? In: Herder-Korrespondenz, 52, Heft 7, S. 351–356.
- Lenk, H. (1993): Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft. Frankfurt.
- Lenk, H. (1998): Einführung in die Erkenntnistheorie. München.
- Lenzen, D. (1999): Orientierung Erziehungswissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek.
- Marx, R.; Wulsdorf, H. (2002): Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder. Paderborn.
- Mette, N. (2000): Religionspädagogik. 2. Aufl., Düsseldorf.
- Reese-Schäfer, W. (1997): Grenzgötter der Moral. Der neue europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik. Frankfurt.
- Ricken, F. (2003): Allgemeine Ethik, 4. Aufl. Stuttgart.
- Schüller, B. (1980): Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. 2. Aufl., Düsseldorf.
- Schüller, B. (1982): Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral. Düsseldorf.
- Sen, A. (2002): Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München.
- Suda, M. J. (2005): Ethik. Wien u.a.
- Vossenkuhl, W. (2006): Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert. München.
- Wertgen, W. (2001): Vergangenheitsbewältigung: Interpretation und Verantwortung. Paderborn.
- Wertgen, W. (2006): Beteiligungsgerechtigkeit und Anwaltschaftlichkeit – Elemente sozialer Gerechtigkeit. In: Jünemann, E.; Wertgen, W. (Hg.) (2006): Herausforderung Soziale Gerechtigkeit. Paderborn. S. 79–99.